

鎌倉仏教における慈悲行と法然の救済姿勢

——松野純孝氏稿を検討しつつ——

池 見 澄 隆

(佛敎大学助敎授)

は し が き

仏敎の思想的展開のうえで一時代を画したとみられる特定の宗教家個人の、個性的、独創的な教義というものがある。一方、かれの生涯をふくむ、一定のはばをもった時代に通有の特色とみられる思潮——時代精神——というものもある。それら両者のあいだには、いかなるかかわりかたがあるのだろうか。

前者を思想的エリートの敎学、後者を一般民衆の宗教意識というふうに、分断してとらえることが従来しばしばなされてきた。しかし両者は歴史・社会的背景をとともにする同時代の産物である。これらのあいだには、要請と対応と

いった関係もあるのではないか。ことに、「救済」を標榜する鎌倉仏敎の領域においてそのつながりは密接であるとおもう。

(一) 説話にみる慈悲

さて中世、とくに鎌倉期における一般的な思潮のうち、倫理的価値として著しい波及と定着をみたものに「慈悲」と正直とがある。ことに「慈悲」の精神が、中世の仏敎系説話類においてきわめてしばしば語られていることは周知のとおりである。ちなみに『日本説話文学索引』⁽¹⁾をひもとけば、そこに一項目としてあげられたなかで「慈悲」関係は引用典拠の量が最も多いものの一つになっているのであ

るが、それらの典拠のうち中世に成立した説話類が最も多いのは一目瞭然である。その説話とはたとえば『今昔物語』を先例として『十訓抄』『発心集』『私聚百因縁集』『古事談』『宝物集』『宇治拾遺物語』『撰集抄』『三宝絵詞』『沙石集』『雑談集』などである。

もとより説話類、ことに仏教説話が、当該時期に多く成立したのも事実であるが、そのことは仏教の一般民衆社会への普及の、ひろさとふかさを証するものである。そのなかで教訓として、また事実譚として語られる「慈悲」の占めるウエイトが、はなはだ大きいのである。

慈悲はまた、神道の側からも説かれ、さらに儒教関係では、仁と慈悲の習合が説かれる。しかし、それらも要するに仏教の影響下にあったことは否めない事実であろう。はじめに鎌倉説話における慈悲のありようをしめすものとして、『十訓抄』（一二五二）と『雑談集』（一三〇五）のなかからつぎの話例をひいておこう。

『十訓抄』第六「忠直と存ずべき事」⁽²⁾には、「慈悲」と正直との二つが往生浄土の業因となることを語る話がある。光明山という山寺の老尼に日吉の明神がついて、いろ

いろな託宣を告げていたのをある僧が聞きつたえて

我極楽を願ふ志深く侍なり。いづれの行かかならず往生の業と成侍るべき

と問うた。尼は、僧の、人を試さんとする意図を見抜いてはいたが、

所詮は行は何にてもあれ。衆生の宿執さまざまなれば、仏の御教もまたさまざま也。いづれもをろかならず（略）

但此事に何の行にも必具すべき事二あり。信すべきならばいはん

と答える。そこで僧はかさねて

我本より西方の行者也。早く承て深く信ずべしと請うたので、ようやく尼は、具体的な解答としてつぎのように語る。

重て^{かさね}をしへ給。二の事と云は。慈悲と質直と也。是を具せざれば。何の行をつとむとも往生をとぐる事きはめてかたし

これは、神仏習合、諸行往生を背景としている点から旧仏教側に属するものといえるが、注意すべきは往生極楽の

必須・不可欠の条件として「慈悲」と質直（正直）をあげている点である。

中世以降、近世を通じて慈悲は（正直とともに）世俗倫理として確立するが、比較的初期の段階において、それはなによりも往生のための徳目としてたてられている。これは慈悲が宗教倫理から生れたものであり、世俗倫理が宗教倫理からはなれてひとりあるきをはじめ以前の形態をしめしている。

つぎに無住の『雑談集』巻四⁽³⁾には世間のことがらに譬えつつぎのようという。

（略）病者ノ狂ハシクシテ、医師ヲ罵打ナドセンヲバ、物ニ心得タラム医師、罵返スベカラズ。慈悲ニ住シテ療治スベシ。カレガオロカナル心ヲ、アハレムベシ。イカガ我又クルヒアハム。此ノ事道理分明ナリ

ここでは医師の病人に対する心得として「慈悲」が強調されている。しかもそれは「道理」すなわちこの場合、世俗倫理規範として説かれているのである。これをさきの『十訓抄』説話と比較したとき、「慈悲」の倫理価値としての定着過程がほぼ見とおされよう（なお正直とは、元

来、為政者への私心なきこと、つまり臣民の倫理として説かれたが、やがて人倫関係において嘘をつかないという徳目へと変遷する。いずれも心の清浄なありかたとして把握される。これは古代から中世・近世をつうじて通時的にもとめられた倫理的価値であった。一方、慈悲もまた心の清浄なあり方としてとらえられたが、とくに中世において積極的な倫理価値として定着をみたのである。そこで、ここでは正直についてはしばらくさしおき、慈悲のみをとりあげる）。ただし、ここでの主題は、仏の大慈悲を媒介とした人倫の慈悲であり、したがって仏の絶対慈悲そのものは一応論外とする。

（二）松野純孝氏稿の検討

慈悲の精神は、鎌倉期における時代の切なる要請であった。これに対応する事例として、当然着目されねばならないのは鎌倉仏教である。

鎌倉仏教と慈悲活動との関係については松野純孝氏の二論稿がある。これを手がかりとしつつ、筆者なりの観点から鎌倉仏教の慈悲活動を検討し、最後に、従来ほとんど断

片的にしか論じられることのなかった法然の慈悲觀をとりあげ、それを鎌倉仏教全体のなかに位置づけてみたいともう。

松野氏は「鎌倉仏教と慈悲救済」⁽⁴⁾・「『平家物語』と鎌倉新仏教」⁽⁵⁾の二篇を発表されている。はじめに前論文（以下、前者をこう称し、後者を後論文と称す）の検討をした。

氏は、鎌倉仏教全般にわたって、「慈悲救済」について考察されている。氏の問題視角はつぎのとおりである。

鎌倉仏教において旧仏教は「慈善救済」にきわめて積極的であった（例、叡尊・忍性）のに対して、新仏教はむしろ「慈善救済」に批判的・否定的であった。そこで新仏教が「慈善救済」を行なわず、否定的であった理由を考えることによって、新仏教の特色の一斑がとらえられるのではないか。

また、氏の主要な論点と、それに対して筆者なりに指摘できる問題点はつぎのとおりである。

(1) 氏のいう「慈善救済」とは、道づくり、橋渡し、貧人・病人への施食・施薬といった社会的諸活動をさしてお

り、いわゆる仏教社会事業に局限されているのである。一方、親鸞の「衆生利益」のための三部経読誦のことも、それを中止したことが新仏教の特色とされていることから、

「慈善救済」にふくめて考えているふしがみられる。しかし、これは氏の論述のうえからは無理があるとおもう。

(2) 慈善救済を行なうものと、行なわないものとの分岐点を、鎌倉旧仏教か、鎌倉新仏教かに求めている。

(3) 旧仏教に顕著な慈善救済の根本の思想は文殊信仰であり、それは自己目的的行為でもあるという。しかし文殊信仰における「慈心」を軽視しすぎているふしがみられる。

(4) 新仏教、とくに法然・親鸞・日蓮が慈善救済に対して否定的であったことの理由をつぎのように六カ条にわたってあげている。

(1) 新仏教では、自分のうちだした宗教に全身全霊をうちこんで、毫も不充足を感じない充実感でいっぱいであったこと。したがって、それ以外の活動によって、不充足を補う必要を認めなかった。このことは、たとえば法然、親鸞が、自己の専修念仏以外の一切の余行を雑行としてしりぞけ、ただ自信教人信ひとすじに生きようとしたことに典型

的にあらわれている。

(四) 当時、勸進行が「慢性化」を来し、人びとに深い信心をおこさせなくなっていたこと。慈善救済もしかり。

(五) 慈善救済が文殊経に基づくものであり、したがってその行為は「自己目的」であり「功德善根主義」が否定できないこと。

(六) 慈善救済が「自己の利欲」と結びついて、「偽善性」を露わにしていたこと。

(七) 慈善救済が、救済者を俗的権力者と近づけること。

(八) 慈善救済は人びとの「歎きと犠牲」の上に成立していたこと。

これらのうち(一)は、新仏教の祖師自身の、宗教的感激性の充足が中心となっている。(四)～(八)は、すべて旧仏教の慈善救済の実態であり、それらに対しては、「新仏教が真向から反対したもの」であるとしている。つまり旧仏教の慈善活動を新仏教の立場から批判する、というかたちをとっているのであるが、批判の対象となっているのは、(一)を除いてはかはすべて(四)～(八)慈善救済そのものではなく、救済活動の結果として副次的に生起する弊害である。

それは日蓮の忍性批判に最もよくあらわれている。

(五) 新仏教でも法然・親鸞・日蓮は慈善救済に否定的であったのに対し、「道元・一遍はやや趣きを異にし、慈善救済に関心をも有していたことをどのように位置づけただよいであろうか」と自問し、その理由を「道元の戒と清規との基調を一つに小乗戒を存していること」、また「一遍においては古代仏教のごとく断食苦行が励行され」「門下に入水往生者がしばしば見られる」ことを挙げ、道元・一遍の宗教は旧仏教的要素をも有していたことを指摘している。

問題点を整理すれば、つぎのとおりである。

「慈善救済」を社会事業に限定したため、鎌倉新仏教のなかでも法然・親鸞の浄土教家および日蓮は、慈善救済に対して終始批判者の立場にたっているかにみえるが、慈善救済の活動それ自体に対する批判はむしろ稀薄であり、活動の結果の弊害を非難しているのである。そこで生じてくる疑問は、鎌倉新仏教のなかでも法然・親鸞・日蓮は慈善救済を行なわなかったのか、ということである。たしかに、慈善救済を、社会事業に限るという前提にたつかぎ

り、氏の論は、おおむね妥当である。しかし、いわゆる社会事業とはちがったかたちで、慈善救済は可能ではなかったか。少なくとも鎌倉新仏教全体を把える上で視野を社会事業としての「慈善救済」に限定することは、至当ではないのではないか。そして、鎌倉新仏教の特色の探究を「慈善救済」を否定したという事実から出発させる以外により適当な方法があるのではないか、ということである。

ところで、松野氏は後論文において、慈悲の問題を論じている。そこで、この論考についても紹介し、検討しておきたい。

これは論題のしめすとおり、『平家物語』と鎌倉新仏教との「密接な連関」をめぐっての考察である。関連する点を八つあげている。すなわち、一向の精神 思い切る心 二君に仕えず 生命の尊重 タブーの打破 重盛より清盛 礼儀の都よりは無知の辺境東国 および、情ごころである。

ここで問題となるのは、氏自身、もっとも力を入れて大きく論じられている、最後の、情ごころ、すなわち「慈悲」と鎌倉新仏教とのかわりである。氏は『平家物語』

のなかで義経の行業をはじめとして、情ごころ、慈悲が随所に語られていること。慈悲を理想精神とした『平家物語』をはじめ、『今昔物語』や『選集抄』をも引きつつ、「慈悲の心は実は鎌倉時代がひとしく熱望していたものであった」し、そのように「待ち望まれてきた慈悲の心にこたえたのが鎌倉新仏教であった」とのべている。そしてその思想的背景をさぐって鎌倉新仏教の説いた易行性を指摘し、なかでも法然を例に、易行性を基本とした理由として、「慈悲の精神」をあげている。すなわち弥陀の「平等の大悲」（『選択集』）である。

この場合、論題のしめすところによって、当然ながら（ということはそのような問題設定のために）「慈悲」と「鎌倉旧仏教」との関連については、まったく関心がよせられていない。

そこで、前論文と後論文を並読したとき、気づくのは、つぎのような点である。旧仏教は「慈善救済」を一大特色とし、新仏教は「慈悲」の精神をその特色としたということ。新仏教に即していいかえれば、新仏教は時代の要望に応えて「慈悲」を説き、一方、旧仏教的「慈善救済」活動

を批判・否定したということになる。ところが、新仏教の特色とされる「慈悲」の精神、および「慈善救済」の否定というふたつの論旨は、氏の論述による限り矛盾ではない。これが矛盾でないのは、旧仏教の「慈善救済」の意味に、氏独自の限定があるからである。そしてその限定は、旧仏教の「慈善救済」に「慈悲」を認めるのが稀薄であることに基づいている。じつは、その意味限定が問題なのである。

(三) 慈悲の型

筆者は鎌倉期の時代的要請としての「慈悲」に対して、旧仏教・新仏教ともども、全力をあげてこれに応えていったものと考えている。ただ「慈悲」の行としての発露のしかたが違った、つまり「慈悲」の型が異なっていたのだと考える。ここにおいて筆者は、氏の前提自体いいかえれば問題設定自体を根本的に再検討する必要があると考える。すなわち、社会事業としての「慈善救済」の場合も、その根底には「慈悲」のあることに留意し、慈善救済の内容をひろげふかめて、その思想的根柢たる「慈悲の精神」を視

点にすえたうえで、鎌倉仏教の旧・新しいずれをも一望のもとにながめたいとおもうのである。

さきに(1)に指摘した問題点、すなわち親鸞の三部経読誦のことから考察をすすめたい。

親鸞が生涯に、二度にわたって三部経典を読誦したことは、恵信尼の消息によって知られる⁽⁶⁾。まず四二歳、越後から常陸に向うとき

げに／＼しく三ぶきやうをぜんぶよみて、すざうりやうのためにとてよみはじめてありしを、これはなにごとぞ、じしんけう人しんなんちうてんきやうなむとて、身づから信じ人をおしへて信ぜしむる事、まことの仏おんをむくゐたてまつるものと信じながら、みやうがうのほかにはなにごとのふそくにて、かならずきやうをよまんとするや

と反省し、読誦を中止したという。また五九歳のときにも読誦をおもいたち、

さればなほもすこしのころとありけるや。人のしうしんじりきのしんは、よく／＼しりよあるべし

と思ひ返して後は、經典読誦も止まったという。

松野氏はこの消息文を引いたあと、親鸞は結局は「自信教人信以外の活動はすべて難行で拒否すべきものであった。こうして慈善救済も難行で、彼はこうした難行を生涯かけて拒みつづけた」とのべている。この結論に異論はないが、ただこの場合、すでにふれたが、この論述による限り、親鸞の經典読誦を氏のいう「慈善救済」にふくめていようである。筆者はここでは「衆生利益」のための三部経読誦が、自力の慈悲行であると「思かえし」たところに注目したい。親鸞はこれを「難行」であるがゆえに、と一般化する以前に自力による慈悲行であるがゆえに、これを中止したのである。結果的には同じことであるが、自力の慈悲に固執するには理由がある。

親鸞の、慈悲に関することばは多いが、そのうち、慈悲の型について語ったものとして、唯円のつたえるつぎのことばはよく知られている。すなわち『歎異鈔』第四条⁽⁷⁾である。

慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめて

ありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがなければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏まふすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にもさふらうべき云々

すなわち観尊や忍性の行なつた慈善救済は、親鸞のことばを借りれば「聖道の慈悲」、自力の慈悲である。そしてそれは「おもふがごとくたすけとぐるときはめてありがた」き、「始終な」き、「慈悲」行である。が、これに対して「浄土の慈悲」は「念仏していそぎ仏になりて」、弥陀の「大慈大悲心」によって「おもふがごとく衆生を利益する」ことである。したがって親鸞によれば、現実の場において可能な慈悲の実践は、「念仏まうすのみ」に尽きるというのである。

ここにおいて筆者は、鎌倉仏教の慈善活動のありようをとらえるうえで、旧仏教と新仏教という区分をとりはずし、慈悲の型によって、自力聖道系と他力浄土系とにわけることが妥当であると考ええる。そこで新仏教の各祖師につ

いてそれぞれ検討をくわえたい。

新仏教のなかで、「慈善救済」に関心を有していたのは、柴西・道元・一遍である。道元については、松野氏の指摘（前記）のように、その戒の基調に「小乗戒」のあることも否定できないが、それよりも、その宗教的立場の自力・聖道性によるのであると考えられる。柴西の場合も同様である。

他力浄土系に属する一遍が、「慈善救済」に消極的ではあるが、たずさわっていたことは、どのように考えられるのであろうか。かれ、およびその門下には、松野氏の指摘のように「断食苦行」「入水往生」といった一面が看取されるが、それは「古代仏教」的というよりも、いくらかの自力的性格としてとらえられる。これは時宗の、神祇への接近と無関係ではなからう。

では、日蓮が「慈善救済」を激しく批判したのはなぜであらうか。かれにとって「慈悲」とは、とりもなおさず『法華経』による正しい仏法の確立であり、さらにそのために他宗派を批難・攻撃するところに慈悲の実践があると考⁽⁸⁾えていたようである。したがってかれが忍性を痛烈に批

判しているのは、新仏教の立場から旧仏教的「慈善救済」を批判したというのではなく、鎌倉新仏教史上、最後の宗祖として登場したかれが、自らの教説の確立・流布といふかれなりの慈悲活動のうえでの宿敵に対する姿勢であったのである。そこに日蓮の場合の特殊性が認められねばならない。

もとより、鎌倉新仏教の祖師には、おしなべて積極的な「慈善救済」がみられないのは事実であるが、それは、旧仏教の「慈善救済」に対する批判というよりも、その活動の結果的な害悪に対する懸念や配慮であり、第一義的には自らの教説の流布こそ慈悲の実践の場であるという確信にもとづいたものである。そしてその観点にたつ限りにおいて、慈悲に関する姿勢を「新仏教」として一括することに意味があるのである。

さらにいえばそれは新仏教のほとんどが、「行」としては専修一行をうちだしていること（専修念仏・専修禪定・専修唱題）と関連がある。しかしこのことは、松野氏の指摘のように、自らの選んだ一行「以外の活動によって」宗教的感激性の「不充足を補う必要を認めなかった」から、

というのではない。自らの専修一行（の確立・流布）のなかに慈悲を実践していた点を忘れてはならない。

親鸞の場合については『歎異鈔』によってすでにのべたが、その「慈悲」の中核ともいべき部分を、再度抄出しておく。それは法然の「慈悲」を考える場合、きわめて重要であるからである。

浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり

では、最後に法然の場合はどうかであろうか。従来、法然の慈悲観といえは、わずかにつぎのふたつの例がひかれるのがつねであった。すなわち、主著『選択集』第三章の二節

然らば則ち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催され、普く一切を摂せんが為に、造像起塔等の諸行を以て往生の本願と爲したまはず、唯だ称名念仏行を以てその本願と爲したもう也⁽⁹⁾

のなかの「平等の慈悲に催され」という一句、また、『観経釈』の「如来無縁の慈悲の光明」の語である。「無縁の

慈悲」とはいわゆる「三種の慈悲」の一つである。⁽¹⁰⁾

ところで、弥陀の「平等の慈悲」、「無縁の慈悲」そのものについての法然の考えは、いまの主題から外れる。問題は、そのような弥陀の大悲に媒介された、法然の人倫的慈悲の実践はどのようなものであったか、である。

法然が、現実の対人関係の場において「慈悲」を説きしめたことは、門弟に書き送った消息のなかに見出せる。すなわちつぎの三つである。

(A) 「津戸三郎へつかはす御返事」⁽¹¹⁾

(B) 「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」⁽¹²⁾

(C) 「太胡太郎実秀へつかはす御返事」⁽¹³⁾

これらは質問状への回答の書簡であるが、その質問の内容に対応するのであるう、返答の内容は三通とも二類に区分できる。すなわち、不信の者に対する心得⁽¹⁾⁽²⁾⁽³⁾と、同心の者に対するそれ⁽⁴⁾⁽⁵⁾とである。

慈悲は、不信の者に対する心得として説かれるとき、一層、その真義が開顯される。そこでまず不信者に対する場合を挙げる。

(1) アナガチニ信ゼザラムハ、仏ナホチカラオヨビタマフ

マジ。イカニイハムヤ、凡夫チカラオヨブマジキ事也。カカル不信ノ衆生ノタメニ、慈悲ヲオコシテ、利益セムトオモフニツケテモ、トク極楽ヘマイリテ、サトリヲヒラキテ生死ニカヘリテ、誹謗不信ノモノヲワタシテ、一切衆生ヲアマネク利益セムトオモフベキ事ニテ候也。コノヨシヲ御ココロエテオハシマスベシ(A)

(2) アナガチニ信ゼザラム人ヲバ、御ススメ候ベカラズ。カカル不信ノ衆生ヲオモヘバ、過去ノ父母兄弟親類也トオモヒ候ニモ、慈悲ヲオコシテ、念仏カカデ申テ、極楽ノ上品上生ニマイリテ、サトリヲヒラキ、生死ニカエリテ、誹謗不信ノ人ヲモムカエムト、善根ヲ修シテハ、オボシメスベキ事ニテ候也。コノヨシヲ御コロエアルベキナリ(B)

(3) サトリタガヒアラヌサマナラム人ナドニ、論ジアフ事ハ、ユメユメアルマジキ事ニテ候ナリ。(略) タダ御身ヒトツニ、マゾヨク往生ヲモネガヒ、念仏ヲモハゲマセタマヒテ、クラキタカク往生シテ、イソギカエリキタリテ、人ヲモミチビカムトオボシメスベク候(C)

(1) の冒頭部分は「不信の者に対して仏さえも力の及ぶも

のではない。ましていわんや我等凡夫の力の及ぶはずもない」という自己(人間)の無力性の告白であるが、これは不信のかれらに対する慈悲や実践の断念をしめすのではなく、むしろ、だからこそ「このような不信の衆生のために、慈悲をおこして、利益しようと思」え、というのであり、その実践法として、「それにつけても疾く極楽に参って、悟りを開き、生死の世界に還って、誹謗不信の者を済度し、一切衆生を普く利益しようと思うべきである」というのがその主旨である。

同じように(2)の場合も、不信の者に対して念仏のすすめを禁ずるだけで終るのでなく、不信のかれらを「過去世の父母兄弟親類と思い」「慈悲をおこ」すべきであるとし、その実践の方法として「念仏を欠かさず申して、極楽の上品上生に参り悟りを開き、生死の世界に還って、誹謗不信の人をも迎えよう」と思うべきである、というのである。

同じように(3)の場合も、信仰を異にする人に対して論争することは、かたくいましめながら、だからといってかれらを見捨ててではなく、「ただ自分の身において、まずよくよく往生をも願ひ、念仏をも励」み、「位たかく往生し

て」のち「急ぎこの世に還ってかれらを教導しようと思ふべきである」という主張がみられる。

(1)には「念仏」の文字がみられず、(3)には「慈悲」の文字がみられない。しかしその文意はもとより三通とも同じである。

これを要約すれば「不信の者に対しては、自らが念仏して急いで極楽へ参り、仏となつて、この土へ還つて衆生を利益せよ」であり、そこには「われわれ凡夫（人間）がなしうる慈悲行とは念仏することに尽きる」という前提がある。この前提にたつうえで慈悲の実践をよく勧めているのである。これをさきに引いた『歎異鈔』の「浄土の慈悲」と比較するとき、その発想法が、まったく同一であることに気づく。このように、法然の消息にみる「慈悲」観が『歎異鈔』第四条の中核部によく整理されたかたちでうけつがれていてと考えられる。それは親鸞みずから筆写した法然の法語録『西方指南抄』に、みぎの書簡がすべて収録されていることによって裏づけられる。これは大いに注目すべきである。

つぎに同心（信）の者に対してはどのように説かれてい

るであらうか。

(4) (略) 同心ニ極楽ヲネガヒ、念仏ヲ申サム人ニ、タトヒ塵刹ノホカノ人ナリトモ、同行ノオモヒヲナシテ、一仏浄土ニムマレムトオモフベキニテ候ナリ(A)

(5) 同心ニ極楽ヲネガヒ、念仏ヲ申人ヲバ、卑賤ノ人ナリトモ、父母ノ慈悲ニオトラズオボシメシ候ベシ。今生ノ財宝トモシカラムニモ、カヲクワヘタマフベシ。サリナガラモ、スコシモ念仏にココロヲカケ候ハムヲバ、ススメタマフベシ、コレ弥陀如来ノ御ミヤヅカヘト、オボシメスベク候也(B)

(4)は、信仰を同じくして、往生極楽を願い、念仏を申している人に対しては、かれがたとい（世俗社会では）とるに足らない人であっても、同行として接し、ともに浄土に往生せんことを思うべきである、というのである。ここには「慈悲」の文字はみえないが、つぎの(5)において、それは具体的な表現によって強調されていることを知ることができる。すなわち、(5)は、信を同じくし往生極楽を願い、念仏を申す人に対しては、たといかれが（世俗社会では）卑賤の人であっても、父母の（子に対するのと同等の）慈

悲をもつて接すべきである。現世での自分の財宝が乏しい場合であっても、かれに助力すべきである。とはいいいながら、財的援助にとどまってよいのではなく、かれが少しでも念仏に心をかけるようなら（念仏を）すすめるべきである。これについては自分を弥陀の官仕えと存すべきである、というのである。ここでは、同信者に対して（かれが卑賤である場合）財的援助をすすめてはいるが、第一義の慈悲の実践はやはり「念仏」にあることをのべている。

なお、(B)のほかの部分にはつぎのような説示例がみられる。不信者への対し方を説いたものであるが、前例(①)(②)とは異なった点が注意される。

阿弥陀仏ニ縁ナクテ、浄土ニチギリナク候ハム人ハ、
信モオコラズ、ネガハシクモナク候ハムニハ、チカラ
オヨバズ、タダココロニマカセテ、イカナル行ヲモシ
テ、後生タスカリテ、三惡道ヲハナル事ヲ、人ノコ
コロニシタガヒテススメ候ベキナリ。マタサハ候ヘド
モ、チリバカリモカナヒ候ヌベカラム人ニハ、弥陀仏
ヲススメ、極樂ヲネガフベキニテ候ゾ

全くの不信者に対しては、力が及ばない、といって念仏

をすすめてはいない。いかなる行をもしてとにかく三惡道を離れることを人の心にしたがってすすめよ。そうはいっても、塵ばかりでも信仰の可能性があるのなら、弥陀の念仏をすすめるようにという。ここに、根底的に不信の者に対する場合と、微少なりとも信の可能性のある人の場合とで、説き方を若干、変えていることがうかがえる。

信と不信、根底的な不信と微少の信、というふうには、「信」を眼目とし、相手の機に応じた、文字とおりの対機説法の姿勢がみられる。そこに、法然のより實際的な配慮があったのである。そして、その配慮もまた、法然の情け心すなわち慈悲であったといえよう。

むすび

では、このような法然の「慈悲」の精神が当時の一般社会の要望する「慈悲」と、どのようなかわりがあったのであろうか。今までの考察をもとに、この主題に答えねばならない。今のところ充分な用意はないが、ただどうしても看過できない事例として、また、大きな示唆を内包する事例として、『平家物語』卷一〇「戒文」の一節をあげて

おく。すなわち、法然と重衡との劇的な出会いの場における重衡のことばである。

さて重衡が後生、いかゞし候べき。(略)情ら一生

の化行をおもふに、罪業は須弥よりもたかく、善業は微塵ばかりも蓄へなし。かくておなじく命おはりなば、

火穴湯の苦果、あへて疑なし。ねがはくは、上人(法

然、引用者注)慈悲をおこしあはれみを垂て、かゝる

悪人のたすかりぬべき方法候者、しめし給へ⁽¹⁴⁾

南都の諸大寺を焼きはらった罪によって刑死を待つ、

極重悪人重衡が、沈痛な声で「慈悲」を、そして「あはれ

み」を請う場面に、救済者として、生身の如来として登場

したのが、ほかならぬ法然であった。鎌倉時代が生んだ、

わが国の代表的な国民文学である『平家物語』、その作者

および享受者が、極悪・不信の重衡の「慈悲」を請いもと

める声に対応させるにふさわしい唯一の人物として法然を

選んだのである。

このように鎌倉時代精神史上「慈悲」の要請と対応を典型的に描く作品の場面に法然が登場している点を強調しておきたい。

(1) 『日本説話文学索引』(清文堂)

(2) 『国史大系』

(3) 三弥井書店刊

(4) 『結城令聞頌寿記念論集』

(5) 中村元還暦記念論集『インド思想と仏教』

(6) 『定本親鸞聖人全集』第三巻

(7) 同右、第四巻

(8) 中村元『慈悲』

(9) 『昭和重修法然上人全集』

(10) 坪井俊映『浄土三部経概説』

(11) 『昭和重修法然上人全集』

(12) 同右

(13) 同右

(14) 『日本古典文学大系』

付 記

本稿は、かつて「鎌倉仏教の慈悲行と法然の立場」と題して発表し(佛敎大学法然上人研究会編『法然上人研究』、さらに最近上梓した拙著『中世の精神世界―死と救済』人文書院)に改題してのせたものである。三度のつとめにたえうるものとは思わないが、本稿が、読み手によって評価のかなりわかれてきた、これまでのいきさつを想い起し、本誌編集部のもとに應じることにした。